

ارداویراف‌نامه منظوم انوشیروان مرزبان کرمانی

عباس آذرانداز*

معصومه باقری**

چکیده

ارداویراف‌نامه از شناخته‌شده‌ترین کتاب‌های پهلوی است که به زبان‌های مختلف ترجمه شده است، یکی از این ترجمه‌هایی که در روایات داراب هرمزدیار نقل شده، متنی است منظوم به فارسی نو که انوشیروان مرزبان کرمانی آن را در اوایل قرن یازدهم هجری سروده است. متن‌های دیگری نیز از این متن به نظم و نثر فارسی موجود است، از جمله ارداویراف‌نامه زرتشت بهرام پژدو که به اعتقاد انوشیروان کامل نبوده و بخش‌هایی را او ناگفته گذاشته است؛ بنابراین به بهانه کامل کردن متن، انوشیروان خود به نظم آن با همان وزن شعار زرتشت بهرام اقدام کرده است. در ارداویراف‌نامه انوشیروان مطالبی آمده است که در هیچ کدام از ارداویراف‌نامه‌های دیگر وجود ندارد. او به موضوعاتی چون اساطیر و شخصیت‌های اساطیری بیشتر از نمونه‌های پهلوی و فارسی توجه نشان داده است. ارداویراف‌نامه انوشیروان مرزبان به عنوان یکی از نمونه‌های شعر فارسی زرتشتی اهمیت بسیاری دارد که در این پژوهش ویژگی‌های محتوایی، ادبی و زبانی آن مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: پهلوی، پازند، فارسی زرتشتی، ارداویراف‌نامه، انوشیروان مرزبان کرمانی.

* پژوهشگر پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران، azarandaz@uk.ac.ir
** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران (نویسنده مسئول)،
mbagherih@uk.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

۱. مقدمه

ارداویراف‌نامه یا ارداویرازنامه^۱ یکی از ارزشمندترین و معروف‌ترین کتاب‌هایی است که به زبان پهلوی ساسانی یا فارسی میانه زرتشتی نوشته شده است. موضوع این کتاب رفتن قدیسی به نام ویراف یا ویراز به بهشت و دوزخ و برزخ و مشاهده پاداش یا پادافره کردارهای آدمیان در آن جهان است. ارداویراف‌نامه از کتاب‌های بسیار محبوب در میان جامعه زرتشتیان بوده است، همین توجه باعث پدید آمدن شکل‌های گوناگونی از این کتاب شده است. ارداویراف‌نامه جز از پهلوی، تحریری به پازند دارد و نیز به سنسکریت و گجراتی ترجمه شده است. ارداویراف‌نامه نخستین بار توسط هوگ و وست به انگلیسی ترجمه و به اروپائیان معرفی شد (۱۸۷۲). ترجمه‌های دیگری از این متن موجود است، اما ترجمه‌ای که برای ایرانیان آشناست، اثر ژینیو است که در سال ۱۹۸۴ به چاپ رسیده است، این کتاب با ترجمه و تحقیق دکتر ژاله آموزگار منتشر شده است (بنگرید به فهرست منابع). ارداویراف‌نامه پهلوی، پژوهش ژینیو دارای ۱۰۱ فصل است. کتاب به نثری ساده نوشته شده است، مطالب کتاب قدیمی است، اما صورت فعلی آن دارای زبان پهلوی متاخرتری است. این کتاب از اواسط قرن نوزدهم مورد توجه پژوهشگران قرار گرفت و در زبان‌های غربی ترجمه و منتشر شد (Gignoux, 2011: 357).

پس از فروپاشی ساسانیان و پیدایش اسلام در ایران، به دلیل محبوبیت این متن، ارداویراف‌نامه‌های متعددی توسط زرتشتیان به نظم و نثر فارسی ترجمه و منتشر شد.^۲ کهن‌ترین آنها ترجمه‌ای است به نثر که قدیمی‌ترین نسخه دستنویس آن متعلق به ۸۹۶ یزدگری (۱۵۲۷ م.) می‌باشد. پژوهش کاملی روی این اثر توسط داریوش کارگر در دانشگاه اُپسالا صورت گرفته است. بر پایه سنجشی که کارگر میان این متن و صورت پهلوی ارداویراف‌نامه پهلوی انجام داده و با بررسی تفاوت‌های آنها به این نتیجه رسیده است که آنها از دو آبشخور متفاوت سرچشمه گرفته‌اند. کارگر برای اثبات دیدگاهش به عناصر معناداری که در صورت فارسی زرتشتی وجود دارد تکیه کرده و به این نتیجه رسیده است که یک روایت حماسی پیش زرتشتی از این متن وجود داشته که متن پهلوی موجود گزارش زرتشتی شده آن است (Kargar, 2009: 185-187). از آنجاکه متن پازند و متون منظوم فارسی زرتشتی با هم و نیز با متن پهلوی متفاوت‌اند و بنابه گفته تاوادیا نسخه پازند کهنه‌تر از نسخه پهلوی بوده است (تاوادیا، ۱۳۸۳: ۱۶۱)، می‌توان احتمال داد که نسخه‌های

متفاوتی از ارداویرافنامه وجود داشته است و کاتبان مترجم پهلوی، پازند، گجراتی و سنسکریت یا فارسی زرتشتی از یک نسخه واحد استفاده نکرده‌اند.

سه ترجمه منظوم به فارسی زرتشتی از ارداویرافنامه در دست است: نخست ارداویرافنامه زرتشت بهرام پژدو، منظومه‌ای در بحر هزج؛ این کتاب اول بار توسط «آسا» در ۱۹۰۲ همراه با متن پهلوی منتشر شد، ظاهراً منبع زرتشت بهرام متن مشور پیش گفته بوده است؛ دوم ارداویرافنامه کاوس فریبرز یزدی که به استناد اشعار ابتدای آن احتمالاً در سال ۹۰۲ یزدگردی (۸۹۹ هجری) توسط کاوس پسر فریبرز در نوساری و در دوره فرمانروایی بهمن سروده شده است، نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پاریس هست (آموزگار، ۱۳۸۶: ۱۰۵)، کاوس در ارداویرافنامه خود اشاره‌ای به کار زرتشت بهرام پژدو نکرده است؛ و سوم ارداویرافنامه انوشیروان مرزبان کرمانی. انوشیروان با هدف تکمیل کار زرتشت بهرام پژدو، به پیروی از او، ارداویرافنامه را در بحر هزج سروده است، این اثر مشتمل بر ۴۲۴ بیت است که در نیمه دوم سده شانزدهم یا نیمه اول سده هفدهم میلادی به نظم درآمده است (Unvala, 1922: II 331-342).

درباره ارداویرافنامه منظوم انوشیروان مرزبان کرمانی کار مستقلی که این اثر را به طور کامل معرفی کند تا کنون انجام نشده است، اما به ناظم اثر و نظم او به طور اختصار مطالبی اختصاص یافته، از جمله ژاله آموزگار در مقاله‌ای که درباره ادبیات زرتشتی به زبان فارسی نوشته است. جهانگیر فکری ارشاد در مقاله‌ای به جایگاه ادبی و مذهبی انوشیروان کرمانی پرداخته است، پژوهش او تنها معرفی انوشیروان و آثار را در بر دارد (فکری ارشاد، ۱۳۸۱: ۱۰۵-۸۹). همچنین حمیدرضا دلوند ضمن گزارش مختصر از ارداویرافنامه انوشیروان، نسخه‌های دستنویس این متن منظوم را نیز معرفی کرده است. این نسخه‌ها عبارت است از همه دستنویس‌های روایات داراب هرمزدیار، و نسخه‌هایی که در کتابخانه ملافیروز، گنجینه مانکجی هاتریا در موسسه کاما و در کتابخانه مهرجی رانا وجود دارد. (دلوند، ۱۳۹۹: ۴۰-۳۹).

انوشیروان یا نوشیروان (نیمه اول قرن یازدهم هجری، حدود ۱۶۰۰ میلادی) پسر مرزبان کرمانی (راوری) است. مرزبان راوری در کرمان دستور بود و خانواده‌اش نسل اندر نسل از دستوران زرتشتی بودند. بر اساس انجامه چند نسخه اوستا تا شش پشت پدری او به ترتیب، مرزبان پسر فریدون، پسر بهرام، پسر رستم، پسر بندار، پسر شهرداد و پسر دینیار قابل شناسایی است (Gholami, 2015: 18). تاریخ تولد وی حدود سال ۹۸۶ هجری است.

انوشیروان دو برادر کوچک‌تر به نام‌های فریدون و بهرام داشته است. به خط مرزبان، پدر، و دو برادر کوچک‌تر انوشیروان نسخه‌های اوستایی و پهلوی متعددی بر جای مانده است، مرزبان و فریدون در سرودن شعر هم دستی داشتند. فریدون در نامه‌ای منظوم که در روایات داراب هرمزدیار بر جای مانده است از خود، پدرش مرزبان، دو برادرش انوشیروان و بهرام نام می‌برد:

برادرم دستور نوشیروان فریدون مرا خواندی مرزبان
چو بهرام که‌تر برادر بود سه فرزند مه‌تر برادر بود

(Unvala, 1922: 150-157)

به خط نوشیروان تا کنون هیچ نسخه‌ای پیدا نشده است، احتمالاً انوشیروان، پسر بزرگ‌تر مرزبان بیشتر به ادبیات زرتشتی و شاعری علاقه‌مند بوده است. انوشیروان، مقام موبدان موبدی داشت و در میان این خاندان مشهورتر از همه بود. کلیه مراسم بزرگ مذهبی زیر نظر او برگزار می‌شده و در نامه‌ای که در تاریخ ۱۰۳۶ هجری از کرمان به زرتشتیان هند فرستاده شده امضای او جلوتر از دیگران آمده است (شهمردان، ۱۳۶۳: ۶۷۲). در روایات داراب هرمزدیار از او داستان‌های تاریخی و افسانه‌ای و آثار منظوم متعددی بر جای مانده است مانند «مزدک نامه»، «داستان سلطان محمود»، «داستان نوشیروان و مرزبان»، «داستان افراسیاب پسر پشنگ»، «داستان جمشید و جمه»، «وصف امشاسپندان» و «ارداویراف‌نامه». متن ارداویراف‌نامه او در جلد دوم روایات داراب هرمزدیار (Unvall: 331-342) نقل شده است.

هدف اصلی از این پژوهش معرفی ارداویراف‌نامه فارسی سروده نوشیروان مرزبان کرمانی است که در روایت داراب هرمزدیار نقل شده است. هدف دیگر شناخت جنبه‌های محتوایی، زبانی و ادبی این اثر است. در بخش محتوا کوشش شده است مواردی را که انوشیروان بیشتر بر آنها تکیه کرده، در مقایسه با متن‌های پهلوی، پازند و فارسی منظوم زرتشت بهرام پژوهش برسد. تحلیل ویژگی‌های زبانی و ادبی اثر با توجه به زمینه تاریخی بحث و شیوه بیان مصنف آن از موارد مطرح شده در این پژوهش است.

۲. روایت منظوم انوشیروان

انوشیروان مرزبان در همان بیت اول ارداویرافنامه خود، پیروی‌اش را از زرتشت بهرام پژدو با تضمین بیتی از او نشان می‌دهد:

به نام آن خداوند جهاندار کنم آغاز از او این نغزگفتار

و دنباله سخن را از زبان خودش پی می‌گیرد:

حدیثی گویم از اردای ویراف کنم نظمش یکایک چون دُر صاف

پیش از اینکه داستان را آغاز کند توضیح می‌دهد که زرتشت بهرام پژدو ارداویرافنامه را از متنی منشور به نظم درآورده است، اما برخی فصول را نانوخته گذاشته است:

همان زرتشت بن بهرام پژدو بود شادان روان او به مینو

بکردش نظم‌های او سراسر به شعر آورد آن استاد فاخر

و لیکن اندکی زان قصه نغز بمانده بود اندر نثر چون مغز

و ماجرا را این گونه تعریف می‌کند که او ماه اسفند، روز رام با دو تن از دستوران زرتشتی در خانه‌اش کتابی از زند و به خط پهلوی درباره ویراف می‌خوانده‌اند، به دلش داده که ناگفته‌های زرتشت بهرام را به نظم درآورد:

بد اسفندارمده روز هم رام که بودم شادمان در خان بآرام

...کتابی خواندم از زند دفتر دو تن دستور با من بود همبر

زویراف و هم از احوال مینو ز ازوارش بخواندم قصه او

بدل دادش مرا آن پاک یزدان که بر نظم آورم این شاد و آسان

انوشیروان مرزبان از چگونگی انتخاب ویراف برای سفر به جهان دیگر سخن به میان نمی‌آورد چون زرتشت بهرام شرح آن را به تفصیل داده است. او داستان را از جایی شروع می‌کند که ویراف سفر را به انجام رسانده و نزد شاه ایران، اردشیر بابکان بازگشته است و از این جنبه با متن پهلوی هماهنگ‌تر است، در این متون برای اینکه به ماجرای ویراف زیربنای تاریخی بدهند، زمان وقوع آن را به پادشاهی اردشیر بابکان منتسب کرده‌اند، حال آنکه در ارداویرافنامه پازند، ویراف در زمان پادشاهی گشتاسب به این مأموریت می‌رود.

طبق منابع زرتشتی، گشتاسب، خود مانند ویراف پس از سفر به جهان دیگر دین زرتشتی را پذیرفته بود.

در منظومه انوشیروان، ویراف گزارش سفر خود را از آنجا آغاز می‌کند که سروش به استقبالش می‌آید. به غیر از ایزد سروش، ایزد آذر نیز همراه او در این سفر است. همراهان ویراف در این متن مطابق متن پهلوی، پازند و ارداویراف نامه منتشر است، حال آن که در متن زرتشت بهرام پژدو، اردی بهشت در کنار سروش، ویراف را همراهی می‌کند.

تفاوت چشمگیر دیگر متن منظوم انوشیروان وجود سگی به نام زرین گوش در سر پل چینود است که در هیچ کدام از ارداویراف‌نامه‌های دیگر چنین روایتی گفته نشده است:

همی دیدم عجایب سگ در آنجا بُدی چون کوه ایستاده برپا
به زنجیر زرینش بسته گردن تنومندی بسان کوه آهن

هیبت آن سگ ویراف را به هراس می‌اندازد، سروش و ایزد آذر به او دلگرمی می‌دهند و می‌گویند که این سگ دوردارنده اهریمن و نامش زرین گوش است، دیو و دروج از او در عذاب‌اند و بر چینودپل نگهبانی می‌دهد. سپس به ویراف می‌گویند که به مردم بگوید هر کس در دنیا سگ را آزار دهد جایگاهش در این دنیا در دوزخ تار است. به حضور چنین سگی در متون اوستایی و پهلوی نیز اشاره شده است. در ونیداد (فرگرد ۱۳ بند ۹) سگی نگهبان پل چینود است که وظیفه‌اش آن است که روان فرد درگذشته را در برابر دیوان یاری رساند، و در فرگرد ۱۹ از دو سگ نگهبان نام برده شده است. در بندهش، در فصلی که محل و ویژگی‌های چینودپل را توصیف می‌کند، در پایان می‌گوید: «سگی مینوی بر سر آن پل است و دوزخ زیر آن پل (دادگی، ۱۳۹۷: ۱۲۹). در دستنویس م. او ۲۹ این سگ به نام «زرین گوش» خوانده شده و نخستین از چهار چیزی است که کیومرث برای مردم بهدین در بهشت از اورمزد می‌خواهد: «نخستین، سگ زرین گوش که آنان را «همراه رشنِ راست» همه امشاسپندان خواند، که پیش پل چینود، در جایگاه مهرایزد می‌ماند (مزداپور: ۱۳۷۸: ۲۳۴). این نقش آخرزمانی سگ ظاهراً ریشه در باورهای هندوایرانی دارد. یمه (جم) در اساطیر ودایی سرور جهان مردگان است. در ریگ‌ودا، یمه دو سگ چهارچشم، پهن‌بینی، راه‌راه دارد (Macdonell, 1917: 212) که ارواح برای آنکه به حضور او راه یابند می‌بایستی ابتدا از جلوی سگ‌های مهیب وی بگذرند (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۰۹). ممکن است انوشیروان در روایت خود، پیام منع سگ‌آزاری را در این اسطوره ریشه‌دار با تأکید همراه کرده است تا

زرتشتیانی را از عقوبت بترساند که تحت تأثیر جامعه‌ای قرار گرفته‌اند که حرمت زیادی برای سگ قائل نیست.

نیازارند ایشان سگ به دنیا	به خلقان گو که تا دانند این را
نباشد بیم زین سگ مر روان را	کند حرمت به سگ تا اندر اینجا
بگو تا مردمان ترسند زین درد	همه اینجا بدیدی ای نکومرد

سپس اردای ویراف ایزد مهر را در چینودپیل می‌بیند که بر تخت نشسته است، در حالی که رشن، ترازو به دست، در کنار او و پنج هزار فرشته سمت راست و پنج هزار سمت چپ او ایستاده‌اند. انوشیروان، بر خلاف روایت پهلوی، پازند و متن منظوم زرتشت بهرام پژدو، ایزد مهر را در نقشی که به عنوان داور بر عهده دارد، محتشم‌تر و برجسته‌تر از بقیه باشندگان پل چینود تصویر کرده است:

ترازو بُد به دست رشن بر پا	بدیدم تخت مهرایزد بدانجا
ترازو بُد به دست رشن از زر	نشسته بود شادان مهر داور
ز جانب راست ای شهنشاه	فرشته گرد او بودند بر پا
بین تو قدرت آن پاک یزدان	شمارش پنجهزاران بود زیشان
بگوش او رسیدی جمله گفتار	ز چپ بد پنج هزار ای مرد دیندار

سپس ویراف ایزدان مهر و رشن را در حال رسیدگی به اعمال زنی می‌بیند که تازه در گذشته بود، زن در برابر دیدگان شوهرش که مدتها پیش در گذشته و در بهشت بود و اکنون به پل فراخوانده شده بود تا ناظر نتیجه داورى زنش باشد، زن گناهکار تشخیص داده می‌شود، آماده‌اش می‌کنند که او را به دوزخ بفرستند، اما او اعتراض‌کنان به شوهرش چنگ می‌اندازد و به او اعتراض می‌کند که چرا در دنیا از لزوم کشتی بستن چیزی به او نگفته و از درایان جویشنی (حرف زدن در هنگام خوردن) او را منع نکرده است. اقدام زن مؤثر واقع می‌شود؛ کرفه‌ها و گناهان زن و شوهر را با هم در ترازو می‌گذارند و هر دو به بهشت می‌روند. در متن پهلوی داستانی مشابه این روایت آمده است که روان مردی را به بهشت و روان زنی را به دوزخ می‌بردند و زن دست در بند کشتی مرد انداخته بود که من بی‌تقصیرم، این تو بودی که مرا نیکوکاری نیاموختی، اما در متن پهلوی گرچه این ترفند موجب به بهشت رفتن زن نمی‌شود، اما بی‌تأثیر هم نیست، مجازاتی که برای او تعیین می‌کنند تنها سر بردن در تاریکی و گندگی در دوزخ است. مرد هم گرچه به بهشت می‌رود اما همیشه

شرمگین است که همسرش را نیکوکاری نیاموخته است (ارداویراف نامه پهلوی: ۸۴). در پازند نیز این ماجرا مانند متن پهلوی روایت شده است (Antia, : 369-370). در متن پهلوی ویراف را بعد از چینودپل به همستگان، سپس گام به گام از ستاره پایه و ماه پایه و خورشید پایه، در گام چهارم به گروتمان می‌برند، بدون هیچگونه شرح و توصیفی درباره ویژگی‌های بهشت و ویراف فروهر زرتشت را در گروتمان می‌بیند. در حالی که در متن منظوم زرتشت بهرام و در متن منثور، گذر از این طبقات به تفصیل بیان شده است. در متن پازند، نخست ویراف از دوزخ دیدن می‌کند. در پایان سفر او را به تماشای بهشت می‌برند که وصف بهشت در چند سطر خلاصه می‌شود (ibid: 380). انوشیروان مرزبان از طبقات بهشت نام نمی‌برد، اما گروتمان را به زیبایی و با طول و تفصیل در هفده بیت توصیف می‌نماید، جایگاهی بسیار خوب و درخشان با درختان بسیار خوشبو با انواع گل و میوه و پرندگان زیبا و گوهرهای فراوان. در آنجا نه تنها فروهر زرتشت را می‌بیند که بر تخت نشسته، بلکه پسرانش ایسدواستر، اوروت نر و خورشیدچهر نیز در برابر او ایستاده‌اند. سپس فهرستی از شخصیت‌های دینی و اساطیری ساکن در گروتمان را نام می‌برد؛ کیقباد، کی ارش، کاوس، کیومرث، فریدون، شاه گشتاسب، طهمورث، هوشنگ، جاماسب سیامک، ایرج، منوچهر، اغریث، میدیوماه، زوطهماسب، گرشاسب، فرشوشتر، چنگرنگهاجه، اسفندیار، بهمن، داراب و دارا و سیاوش. جالب توجه این که نام‌های آمده در متن انوشیروان، بسیار بلندبالا تر از ارداویراف نامه‌های پهلوی، پازند و زرتشت بهرام پژدو است و داستان پایان کار جمشید شاه به وضوح در سروده انوشیروان روایت می‌شود و تنها منبعی است که از نتیجه انجام جمشید سخن می‌گوید و با پادرمیانی زرتشت، گناه جمشید بخشیده شده و او در جوار زرتشت ساکن گروتمان می‌شود:

بدیدم من روان شاه جمشید که بُد پرنور و روشن همچو خورشید
ستاده بود در پیش زراتشت که آزاده بکرد او و بُدش پشت

در سروده انوشیروان، جمشید ساکن گروتمان می‌شود که روایتی متفاوت با نسخه روایت پهلوی و صد در بندهش (در ۳۱) است؛ در این دو نسخه از چگونگی بخشیده شدن جم سخن گفته شده است، او نه در بهشت و در کنار هرمزد بلکه در همستگان جای دارد، براساس این متن پهلوی زرتشت از اورمزد درخواست می‌کند روان فعال‌ترین مرد جهان را به او نشان دهد و اورمزد روان جم را فرا می‌خواند که به شکلی بسیار رقت‌انگیز، با لباس‌های مندرس و در حالی که با زانو و آرنج راه می‌رفت در برابر آنها ظاهر می‌شود.

اندرزهایی را که جم به زرتشت می دهد به منزله توبه و پشیمانی قلمداد می کنند و هر مزد و امشاسپندان او را می آمرزند و از دوزخ به همستگان می آورند و پادشاه همستگان می شود (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۸۲-۲۸۵)). به نظر می رسد که پایان کار جمشید در سروده انوشیروان با روایت کهنه تری از داستان هماهنگ باشد، روایتی هندوایرانی که یمه اساطیری، یم پور را ساخته و خود نخستین میرنده و شاه و سرور جهان مردگان می شود و در بهشت ابدی در سایه درخت انجیر در کنار ورونه نشسته و نی می نوازد.^۳

ویراف سپس به تماشای دوزخ می رود و در آنجا روان هایی را می بیند که برای گناهای که کرده اند به گونه ای بسیار دردناک شکنجه می شوند، داستان هایی که در همه نسخه های ارداویرافنامه مشترک است؛ قاضی ای که رشوه گرفته است، مردی که سوگند راست و دروغ خورده است، کسانی که به دلیل تهمت زدن، مال مردم خوردن، آزار رساندن، حسادت، روسپی گری و گناهای از این دست مجازات می شوند. روایت نسبتاً مفصل انوشیروان از مجازات مردی که به گاو آزار رسانده بود با کمی اختلاف در جزئیات در متن های پهلوی و پازند ارداویرافنامه هم آمده است. گاو از چهارپایان و موجودات بسیار مهم و آیینی در باورهای ایران باستان، به ویژه زرتشتی است و آزار آن به شدت نهی شده است. در روایت پهلوی گفته شده که «گاو و اسب و ایزد هوم نفرین کنند اگر با ایشان به بیداد رفتار کنند» (روایت پهلوی، ۱۳۹۰: ۲۷۷). بر مبنای متن انوشیروان ویراف به جایی می رسد که می بیند مردی زار و پریشان افتاده و دست و پایش را با زنجیر بسته اند، ورزای تنومندی در برابر او ایستاده و پی درپی به آن مرد لگد می زند، درحالی که شبان گاو سعی می کند او را آرام کند، و مرد هم با فریاد و زاری از مردم کمک می خواهد. او در دنیا برزگری بود صاحب گاوهای بسیار که از آنها زیادی کار می کشید، آب و علف کافی به آنها نمی داد، بسیار آزارشان می داد بی آنکه هیچ واهمه ای از ایزدان نگهبان گاو و گوسفند داشته باشد:

نکرد اندیشه از بهمن ابا گوش ز رام و ماه بشنو مرد باهوش

انوشیروان مرزبان به یکی از گناهان بیشتر توجه نشان می دهد که احتمالاً به دلیل رفع تهمتی است که زرتشتیان از طرف جامعه مسلمان با آن روبرو بودند؛ آیین خویدوده یا ازدواج با خویشاوندان. در متن پهلوی (فصل ۸۶) و پازند (Antia: 375) یک بند کوتاه به آن داده شده است و زرتشت بهرام هم در منظومه خویش هیچ گونه اشاره ای به آن نکرده است. ولی در سروده انوشیروان یک بار از روان زنی سخن گفته می شود که به دلیل رعایت

نکردن خوریدوده، ماری دائماً به تن او وارد می‌شود و باز از دهانش خارج می‌شود، و دوباره در جای دیگر، داستان‌گونه و با شرح بیشتر به آن پرداخته است. زنی که چشمش را کور می‌کردند و دهانش را می‌بریدند، در دهانش زهر می‌ریختند، مار و کژدم اندامش را می‌گزیدند، گرگ و کفتار او را می‌دریدند و دیوان با گرز آهنین به سرش می‌زدند. این زن را در دنیا پدر و برادرش او را به مردی خویشاوند داده بودند اما او نه تنها نپذیرفته بود بلکه پیوندش را با خویشان هم بریده بود و با بیگانگان خرسند بود، به حرف موبد گوش نمی‌کرد و خودرای بود. به نظر می‌رسد در دوره زندگی انوشیروان زرتشتیان خودرای که به سنت خوریدوده پایبندی نشان نمی‌دادند زیاد بودند، چراکه او در جای دیگری نیز حکایتی در این باره دارد، که مردی هخر و خون به خوردش می‌دادند، اندامش را کرم می‌خورد، دیوان می‌زندش، به این گناه که به او از خویشان دختری داده بودند ولی او نپذیرفته و دختر بیگانه‌ای را به خانه آورده بود. او در آخر توصیه کرده بود که ای برادر از خویشان زن طلب کن، این گفته پیامبر است، از خویشان، از عمو و از دایی و عمه و خاله زن بگیر، با بیگانه وصلت نکن، مخصوصاً کسی که اصل و نسب ندارد، وصلت با خویش، معامله با غریب: کبوتر با کبوتر باز با باز/ کند هم جنس با هم جنس پرواز.

سپس ویراف را به ژرفای دوزخ می‌برند. توصیف قیافه اهریمن در قعر تاریکی از بخش‌های جذاب و منحصر بفرد متن انوشیروان است؛ در هیچ یک از نسخه‌ها اهریمن توصیف نشده است ولی اهریمن در سروده انوشیروان دارای تنی قیرگون، بدبو و چهره‌ای بسیار زشت است و خرطومی دارد مانند فیل:

برفتم من دگر چون پاره‌ای راه	بدیدم زشت‌تر جایی همانگاه
سیاهی بود و تاریکی ز حد بیش	سروش و آذرم برده مرا پیش
بدیدم یک عجایب اندر آنجا	فرو ماندم چو دیدم او در آنجا
تن او بد چو قیر و گنده بدبوی	سیاه و زشت بود هم بُد تیره‌اش روی
چو پیلاننش بُدی خرطوم آن دد	ز گُند او شدم بیهوش ای رد

اهریمن با این هیئت در قعر دوزخ نشسته و زن و مردی هم بر روی زانوانش نشسته‌اند، گناه آنها شکاکی، بددینی و آشموغی بوده است. نوعی واقعیت‌نمایی در شیوه گزارش دیده می‌شود که گویی در زندگی عادی و در زمان حیاتشان از روی ناباوری این اشخاص با دیگران مجادله می‌نمودند و زمانی که بحث بهشت و دوزخ پیش می‌آمده است آنها احتمالاً

ناباورانه بهشت را به تمسخر گرفته و می‌گفته‌اند اصلاً دوست دارند دوزخی باشند و با اهریمن همنشین گردند. نشستن بر روی زانوی اهریمن تا رستاخیز تاوان خواست خودشان در دنیا بوده است:

بگفت او من روم در پیش شیطان نمی‌خواهم همی آن پاک یزدان
از آن در دوزخ این زن شد گرفتار کنون است این زمان در جایگه تار
بود تا روز رستاخیز این بین نشیند زانوی شیطان همچین [کذا]

گناهان دیگری که از نظر راویان این متون، از جمله انوشیروان مرزبان از بدترین گناهان به شمار می‌رفته و انجام‌دهندگان آنها کسانی هستند که باید در بدترین جای دوزخ قرار گیرند؛ مانند کسی که برهنه‌پای و با یک کفش راه می‌رود، مردی که هنگام دشتان بودن زنش با او نزدیکی می‌کند، کسی که فرمان پدر، مادر و استاد را نمی‌برد، کسی که فرد پرهیزگاری را به قتل برساند، آنکه آتش بهرام را بکشد، ناسپاسان، افسوسکاران زشت رای، حاسدان و خشمگنان، همچنین کینه‌وران و ازگهانان، متکبران منی‌کن و دروندان گناهکار. سفر ویراف با بازگشت به چینودپل به پایان می‌رسد و او از خواب بیدار می‌شود.

۳. ویژگی‌های سبکی

انوشیروان مرزبان در زمانی به نظم ارداویراف‌نامه دست یازید که شعر فارسی در دوره‌ای که سبک هندی نام گرفته است قرار داشت، او هم عصر شاعرانی چون صائب تبریزی و بیدل دهلوی بود که شیوه نو و بی‌سابقه‌ای را در حوزه شعر عرضه می‌کردند، اما بنظر می‌رسد که این جریان ادبی هیچ‌گونه تأثیری بر ذهن و زبان انوشیروان نگذاشته بود، او پیرو جریانی بود که زرتشت بهرام‌پژدو نماینده برجسته آن به شمار می‌رفت. در واقع اشعار زرتشتیان ایران و هندوستان مسیر خود را می‌رفت، زرتشت بهرام، خود شاعری متوسط بود، او ارداویراف‌نامه را در بحر هزج مسدس سرود و انوشیروان مرزبان همین بحر را در نظم ارداویراف‌نامه خود برگزید. اشعار زرتشت بهرام از نظر ادبی دارای اشکالاتی بود برای نمونه قافیه‌هایی که به کار می‌برد ایراد داشت، این ایراد در نظم انوشیروان پر رنگ‌تر و نمایان‌تر بود، مثلاً عالم را با چارم هم‌قافیه کرده است:

زنش آن روز رفته بُد ز عالم روانش آمد آنجا بام چارم

یا عالم را با ظالم:

چو بی کستی برفتم من ز عالم نکردی منع ما را مرد ظالم

برخی اشکالات وزنی را با کمی تغییر در سروده‌های انوشیروان می‌توان اصلاح کرد، احتمال می‌رود که اشتباه نسخه‌نویس و یا بدفهمی او برخی ابیات را از قاعده وزن خارج کرده است و ربطی به مصنف آن نداشته است. هر چند شیوه بیان روایت به گونه‌ای است که نشان از بی‌توجهی ناظم به جنبه ادبی نوشته دارد، اما برخی ایرادات به حدی ابتدایی است که بعید است انوشیروان مرزبان از آن غفلت کرده باشد. به طور کلی آنچه که در اصطلاح علم بلاغت به آن ضعف تألیف گفته می‌شود در این منظومه بسیار است، که بالطبع وزن و قافیه را نیز در بر گرفته است. برای نمونه:

زدندش خنجر آن اندام او را بریدند و زدندش هر دو آن را
به خلقان گو که تا دانند این را نیازارند ایشان سگ به دنیا

یا الف اطلاق را برای درست کردن قافیه‌ای معیوب به نامی افزوده است:

چو چنگرنکهاجه و اسفندیارا همیدون بهممن و داراب و دارا

یا:

بپرسیدم من از احوال او را هم از آدر خوره هم از سروشا

از گفته انوشیروان در متن چنین برمی‌آید که او پهلوی می‌دانسته است، می‌گوید از «زند دفتر» یعنی کتابی به زبان پهلوی و «ز اوارش» احتمالاً به خط پهلوی یا پازند آن را خوانده است:

کتابی خواندم از زند دفتر دو تن دستور با من بود همبر
ز ویراف و هم از احوال مینو ز اوارش بخواندم قصه او

زرتشت بهرام پژدو اما معلوم نیست که به پهلوی آشنا بوده است یا نه، آنطور که از سروده‌های او برمی‌آید، این داستان را مستقیماً از متن پهلوی به نظم نکشیده است و متن مورد استفاده او ارداویراف‌نامه مثنوی بوده است که به همراهی زرتشت‌نامه به دست او رسیده و او همت به نظم آن گمارده است (آموزگار، ۱۳۸۶: ۱۶۴). بسیاری از مطالبی که انوشیروان مرزبان در متن منظوم خود آورده، مانند سگ زرین‌گوش، گروتمان و تعدد

شخصیت‌های مهم اساطیری آن به همراه جمشید که گناهِش بخشیده شده، تصویر اهریمن در قعر دوزخ و مواردی دیگر، در متن پهلوی و پازند فعلی وجود ندارد، احتمالاً متن مورد استفاده او غیر از متن‌های موجود بوده است.

در ارداویرافنامه انوشیروان مرزبان، ویراف با هر صحنه‌ای که از بهشت یا دوزخ روبرو می‌شود با نام بردن از دو ایزد همراه خود سوالش را می‌پرسد، گویی به نوعی التزام کرده بود که به گونه‌ای نام ایزد سروش و ایزد آذر را مصرعی بگنجانند. در همه متن پایبندی به نام بردن از این دو ایزد وجود دارد، در حالی که زرتشت بهرام خود را مقید به این التزام نکرده است، بی شک منابع پهلوی و فارسی آنان در گزینش این ویژگی سبکی بی تأثیر نبوده است. از ویژگی‌های ادبی متون فارسی میانه، تکرار بویژه فعل است که در فارسی پس از اسلام به تدریج این سنت ادبی کمرنگ شده، و حتی مخلّ فصاحت و بلاغت شمرده شده است. در متن پهلوی پرسش ویراف عیناً تکرار می‌شود: «این تن چه گناه کرد که روان او چنین پادافره گرانی را تحمل می‌کند»، و پاسخ دو ایزد که همیشه با این عبارت شروع می‌شود: *gōwēd srōš ahlaw ud ādur yazd*، به نظر می‌رسد در چگونگی روایت انوشیروان ویژگی سبکی ادبیات پهلوی تأثیر گذاشته و او از سویی مانند متن پهلوی از ایزدان سروش و آذر همه جا نام می‌برد، و از سوی دیگر به پیروی از سنت ادبی زمان خود که تکرار را، مگر در اصول تعریف‌شده ادبی بر نمی‌تابد، آن بیت را هر بار در یک ساختار نحوی متفاوت عرضه می‌کند:

سروش ایزد با آذر ایزد آندم به من گفتند ایشان شاد و خرم

یا

به من گفت آن سروش و آذر ایزد که ای ویراف بشنو راز این مرد

یا

به من آن هر دو تن گفتند گفتار سروش و آذر ایزد هر دو همیار

تأثیر زبان پهلوی در برخی واژگان نیز آشکار است، از برخی نام ایزدان و اصطلاحات خاص زرتشتی مانند اشو، گروتمان، کشتی، چینودپل، پادفره، برشنوم، خراستر (خرفستر)، دروند، دشتان، پتت، امشاسفندان که بگذریم واژگان دیگری در متن وجود دارد که از متن

پهلوی به نظم او وارد شده است مانند «پشمال» و «پسینمال» که با نسخه هُگ، مورد استفاده ژینو مطابقت دارد:

به پیشمال و پسینمال خود دید بدیشان راست هوچشمی نه نگرید

عبارت پهلوی چنین است: *uš hučšmihā ud rāstihā abar pēšēmāran ud pasēmālān nē nigērēd*

یا واژه «سور» را که پهلوی شور است:

بدش بر رشک چشمش بود پرسور از آتش کرد یزدان چشم او کور

هر آن کس چشم او باشد ورا سور بخواند نام حق نزدیک و ازدور

یا در مورد مجازات زنی که در دنیا کشتی نمی‌بست و هنگام غذا خوردن حرف می‌زد که شوهرش را از این بابت ملامت می‌کرد (نک. بالا)، در متن پهلوی آمده است که مردی را به دلیل درایان جویشنی (حرف زدن در هنگام خوردن) سخت مجازات می‌کردند (بند ۲۳)، واژه «درایان» را انوشیروان از متن پهلوی گرفته است:

درایان چون بخوردم خوردنی را نکردی نهی من ای مرد دانا

و واژه های هِخر، مهر دروج، خیتورث (خویدوده)، تناول (تناپوهل)، اُزوارش (خط پهلوی)، هروسپ‌آگاه که از متن پهلوی به نظم او وارد شده است.

واژه‌های عربی ارداویراف‌نامه انوشیروان مرزبان هم در مقایسه با اثر زرتشت بهرام پژدو قابل توجه است که البته می‌تواند به علت نفوذ بیشتر کلمات عربی در قرن یازدهم هجری باشد. بیشتر واژه‌های عربی به ضرورت وزنی و در جایگاه قافیه به کار رفته است:

نمی‌کردی تو با من خود نصیحت که اینجاگه نمی‌گشتی فضیحت

یا:

چو بی کستی برفتم من ز عالم نکردی منع ما را مرد ظالم

چنانکه می‌بینیم در هر دو نمونه هم ضعف تألیف دیده می‌شود هم ایراد قافیه. یا در بیت زیر که ایراد وزن هم دارد، قافیه، دو واژه عربی است:

چنین تا تن پسین بیند عقوبت کشد پادفره هم رنج و زحمت

جز کلمات عربی دیگری نیز مانند قیامت و ملامت؛ سالم و ظالم؛ قاتل و جاهل که به شاعر به سبب تنوع دادن به قافیه آنها را به کار برده است، در لابلائی ایات نیز از واژه‌های عربی مانند موکل، تغضب، مکافات، حرمت، اصل، نظم، قصه، خلق، حسد، حاسد، تعصب و وصلت به کار رفته که شاید این واژه آخر به دلیل کاربرد همگانی که به عنوان ضرب‌المثلی که امروزه به شکل «معامله با غریب، وصلت با خودی» می‌شناسیم، به ضرورت وزن در نظم ناظم راه یافته است:

ز خویشان وصلت و بیگانه سودا زمن بشنو همه این پند اردا

و همینطور در بیت زیر که به جای پدر و مادر، اب و ام را به کار برده است:

همی فرمان اب و ام و استاد نبرد این بدتن بیهوش بیداد

برخی هم اصطلاحات دینی اسلامی است که به دلیل کاربرد عامی که در جامعه داشته انوشیروان مرزبان گاهی به ضرورت شعر از آنها استفاده کرده است، برای نمونه واژه شیطان به جای اهریمن:

چو بُد شکاک او در راه یزدان شد اینجا منزلش در پیش شیطان

یا جهنم، یا گاهی جهنم به جای دوزخ:

بگفتا می‌روم من در جهنم همی خود با زبانش گفته بُد هم
گنه را بخش کرده نیز آن دم همان زن را نبرده در جهنم

و در بیتی که قیامت را به جای رستاخیز به کار برده، واژه سفراین را می‌بینیم که مصحف اسفل السافلین، طبقه هفتم و بدترین جای جهنم است:

رسد پادفره نونو به نفرین بماند تا قیامت در سفراین

شیوه بیان به گونه‌ای است که که مشخص می‌کند ناظم آن قصد خلق یک اثر ادبی نداشته است، همانگونه که در ابتدای متن آمده، هدف اصلی او تکمیل کار زرتشت بهرام پژدو بوده است و آن را به روشن‌ترین شکلی هم به نظم درآورده است، به همین دلیل از پیرایه‌های ادبی خالی است، از صور خیال و بازی‌های لفظی جز چند مورد بی‌اهمیت استفاده نکرده است، برای نمونه در آغاز متن، نظم خود را به مروارید صاف تشبیه کرده است:

حدیثی گویم از اردای ویراف کنم نظمش یکایک چون دُر صاف
یا سگ زرین‌گوش که ویراف در آغاز سفرش دید به کوه آهن تشبیه شده است:
به زنجیر زرینش بسته گردن تنومندی بسان کوه آهن
یا تشبیه جمشید به خورشید، که تصویری پرکاربرد در شاهنامه و دارای پیشینه‌ای بسیار
کهن است:

بدیدم من روان شاه جمشید که بُد پرنور و روشن همچو خورشید
تنها مورد استعاره، در ابیات پایانی منظومه، در بیت زیر دیده می‌شود که مانند دیباچه
متن، نظم خود را به مروارید مانند کرده، و با واژه «سفتم» که استعاره در فعل است، کلام
تصویری نسبتاً شاعرانه یافته است:

همین نقدی که من دیدم بگفتم به اُوارش بُد این نظم سفتم
همین تعداد معدود صور خیال در این اثر منظوم، تقلیدی است و خلاقیت شاعرانه‌ای
در آن دیده نمی‌شود، شاید بتوان گفت نهایت هنرش را در بخش پایانی در این بیت نشان
داده که با نام خود در یک جناس لفظی از خوانندگان نظمش طلب انوشه‌روانی کرده است:
بکردم نظم تا خلقان بخوانند انوشیروان به نوشیروان رسانند

۴. نتیجه‌گیری

محبوبیت ارداویراف‌نامه در میان جامعه زرتشتی انگیزه‌ای بود که انوشیروان، از دستوران
کرمانی را در سده یازدهم هجری به این فکر بیندازد که او هم در روایت ماجرای سفر
ویراف به آن جهان طبع خود را بیازماید. انوشیروان مرزبان کرمانی ارداویراف‌نامه زرتشت
بهرام پژدو را در روایت کامل داستان ناکافی می‌دانست تصمیم گرفت آنچه را که او در
نظمش نیاورده نقل کند. احتمالاً گذشته از احساس وظیفه‌ای که او در انجام این کار
می‌کرده است شرایط اجتماعی روزگار او و علاقه شخصی‌اش هم در این تصمیم بی‌تأثیر
نبوده است. تفصیل برخی موضوعات چون توصیه به ازدواج با خویشاوندان و آزار
نرساندن به حیوانات چون سگ و گاو از حساسیت او به محیط اجتماعی اطراف خبر
می‌دهد که احتمالاً در عصر او از موضوعات مهم در جامعه زرتشتی بوده است. از سوی

دیگر به موضوعاتی چون اساطیر و شخصیت‌های اساطیری بیشتر از نمونه‌های پهلوی و فارسی توجه نشان داده است که با توجه به آثار دیگر او چون داستان جمشید و جمه یا داستان *افراسیاب* پسر پشنگ معلوم است او شخصاً به اساطیر و داستان‌های اساطیری علاقمند بوده و اشارات زرتشت بهرام را کافی نمی‌دانسته است.

انوشیروان مرزبان هرچند در شعر فارسی جایگاه بلندی ندارد و از جریان‌های ادبی زمان خود هیچ تأثیری نگرفته است، اما نظم او از نظر بررسی تاریخی شعر فارسی زرتشتی حاوی اطلاعات مهم است. اثری که او به نظم کشیده پر از واژگانی است که از زبان پهلوی به یادگار مانده، واژگانی که در گفتار و نوشتار مردم غیر زرتشتی دیگر معمول نیست، و از نظر کثرت کلمات عربی که در نظم او در مقایسه با ارداویرافنامه زرتشت بهرام پژدو دیده می‌شود نشان از آن دارد که هم گذشت زمان در این نفوذ بیشتر واژه‌های عربی موثر بود و شاید هم سره‌نویسی دیگر مانند سده‌های چهار و پنج هجری دغدغه شاعران و نویسندگان علاقمند به ایران باستان نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. ویراف قرائت سستی این نام است که انوشیروان مرزبان هم طبعاً به کار برده است، و ویراف قرائتی است که بارتولومه بر پایه واژه‌ای در اوستا برای این نام مطرح کرده است. (در این باره بنگرید به ژینیو، ۱۳۸۲: ۱۵).
۲. ارداویراف‌نامه، پژوهش فیلیپ ژینیو توسط دکتر ژاله آموزگار به فارسی ترجمه شده است. (بنگرید به فهرست منابع).
۳. برای آگاهی بیشتر از روایت هند و ایرانی جم، بنگرید به کریستن‌سن. صص. ۲۹۶-۲۸۹.
۴. دکتر محمد معین برخی ایرادات قافیه‌های زرتشت بهرام پژدو را ذکر کرده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به معین، جلد ۲. ص. ۲۲۷.

کتاب‌نامه

- ارداویراف‌نامه. (۱۳۸۲). پژوهش فیلیپ ژینیو. ترجمه به فارسی، ژاله آموزگار. تهران: انتشارات معین-انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- آقاعباسی، مهرو. (۱۳۹۴). بررسی متن *پازند ارداویراف‌نامه* و مقایسه محتوایی و واژگانی آن با متن *پهلوی ارداویراف‌نامه*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، کرمان: گروه زبان و ادبیات دانشگاه شهید باهنر.

- آموزگار، ژاله. (۱۳۴۸). «ادبیات زرتشتی به زبان فارسی». *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*. سال هفدهم، شماره‌های اول و دوم.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۶۲). «دو ارداویراف‌نامه». *مجله آینه*. شماره دوم، جلد نهم.
- تاوادی، جهانگیر. (۱۳۸۳). *زبان و ادبیات پهلوی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دادگی، فرنیغ. (۱۳۹۷). *تبله‌هش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس.
- دالوند، حمیدرضا. (۱۳۹۹). *متون فارسی زرتشتی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مزدایور، کتیون. (۱۳۷۸). *بررسی دستنویس م. او ۲۹، داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گلشاه و متن‌های دیگر*. تهران: موسسه انتشارات آگاه.
- روایت پهلوی. (۱۳۹۰). گزارنده مهشید میرفخرایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۳). *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- شهمردان، رشید. (۱۳۶۳). *زرتشتیان کرمان، فرزندگان زرتشتی*. تهران: سازمان انتشارات فروهر.
- فکری ارشاد، جهانگیر. (۱۳۸۱). جایگاه ادبی و مذهبی نوشیروان کرمانی» در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان. دوره جدید، شماره ۱۰ و ۱۱.
- کریستن سن، آرتور، ۱۳۷۷، *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.
- شهمردان، رشید. (۱۳۶۳). *زرتشتیان کرمان، فرزندگان زرتشتی*. تهران: سازمان انتشارات فروهر.
- مزدایور، کتیون. (۱۳۸۷). «چند دستنویس نویافته اوستا». *نامه ایران باستان*، سال هشتم، شماره اول و دوم.
- معین، محمد (۱۳۸۴). *مزدیسنا و ادب پارسی*، به کوشش مهدخت معین. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- وندی‌داد. (۱۳۹۲). *ترجمه محمدعلی داعی الاسلام*. تهران: کتابخانه دانش.

Antia, Edalji Kersaspji. (1909). *Pāzend Texts*. Bombay: Duftur Ashkara Press.

Dhabhar, Bamanji Nasarvanji (1923b). *The persion Rivayats of Hormazyar Framarz and others*, Their version with introduction and notes, Bombay.

Geldner, K. F. (Ed.). (1889). *Avesta: the sacred books of the Parsis*. W. Kohlhammer.

Gignoux Philipe “Ardā Vīrāz,” *Encyclopædia Iranica*, II, pp. 356-57; available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/arda-wiraz-wiraz> (accessed online at 11 August 2011).

Gholami, Saloumeh. (2015). “Colophons, more than a Scribe’s Memorial”. In Bagheri, M. and Azarandaz, A. *Proceedings of the International Seminar of Ancient Iranian Languages*. Kerman: Shahid Bahonar University of Kerman.

Horne, Charles Francis, 1917, *the sacred books and early literature of the East*, New York, Parke Kargar, Dariush Arday-Viraf Nama: Iranian conceptions of the other world. Uppsala: Uppsala Universitet, 2009.

- Macdonell, Arthur. Anthony. (1917). *A Vedic reader for students: containing thirty hymns of the Rigveda in the original Saṃhitā and Pada texts, with transliteration, translation, explanatory notes, introduction, vocabulary*. Oxford: The Clarendon Press.
- Modi, Jivanji jamshedji (1922). "Introduction to [Darab Hormazdyar's Rivayat]", *Darab Hormazdyar Rivayat*, vol. I, Bombay.
- Unvala. E. M. R. (1922), *Darab Hormazdyar's Rivayat*, Bombay.
- West, EdwardW. (1974). "The Modern-Persion Zoroastrian literature of the parsis", *Grundriss der Iranischenphilologie (GIP)*, Band II, Strassburg